

# ESPIRITUALIDAD Y LIBERACION

Jon Sobrino



Para muchos cristianos la liberación histórica de los pueblos oprimidos es absolutamente necesaria y justa; la práctica de la liberación es por eso mismo justa y necesaria. Afirmar además esos cristianos que en el compromiso personal y comunitario con la liberación recobran y potencian el sentido de su vida; más aún, que la práctica de la liberación se les ha convertido en mediación principal, y para algunos quizás la única, de su experiencia personal con Dios. Desde esa práctica releen la totalidad de la Escritura y en ella encuentran la centralidad de la liberación, tanto como manifestación de la voluntad de Dios hacia los oprimidos como en cuanto exigencia a apropiarla para quienes creen en él. **Liberación**, por lo tanto, es una realidad central en la que se unifican lo histórico y lo personal, la exigencia del presente y el origen normativo de la Escritura; liberación no supone entonces ningún problema para esos cristianos, sino que más bien encuentran en ella la solución actual a lo que de problema hay o puede haber en su ser hombres, creyentes y cristianos.

Pero no ocurre necesariamente lo mismo con la **espiritualidad**. Para algunos cristianos comprometidos con la liberación la espiritualidad posee la misma obvia necesidad que aquélla; pero para otros no es tan obviamente necesaria y puede seguir siendo vista con recelos y sospechas. En este preciso contexto queremos presentar la realidad, necesidad e importancia de la espiritualidad.

Pero antes de abordar el tema queremos hacer algunas aclaraciones previas.

1) Nos vamos a concentrar en la espiritualidad y no tanto en la práctica de la liberación; damos por supuesta la necesidad de una liberación histórica que incluye muy principalmente la transformación estructural de sociedades opresoras, la necesidad de una lucha por la justicia y las formas políticas de esa lucha; suponemos también el tratamiento bíblico y teológico de esa práctica. 2) Al concentrarnos en la espiritualidad lo hacemos no de forma genérica, sino en relación con la práctica de la liberación; es decir, la espiritualidad que una práctica de la liberación exige y propicia. 3) El tratamiento de la espiritualidad será hecho de forma programática y sintética, intentando descubrir sus últimas raíces y su contenido fundamental, no sus detalles o sus manifestaciones articuladas en las llamadas 'espiritualidades' en plural. 4) Digamos por último que este análisis de la espiritualidad, aunque expresado en forma conceptual, se hace en base a lo que hacen y dicen los cristianos comprometidos con la liberación en Centroamérica y especialmente en El Salvador, lo cual encuentra también algún paralelismo en lo que hacen y dicen algunos no creyentes.

Según esto dividimos este trabajo en las siguientes partes:

1. La espiritualidad y su problemática.
2. Necesidad e importancia de la práctica de la liberación para la espiritualidad.
3. Necesidad e importancia de la espiritualidad para la liberación.
4. La espiritualidad de la liberación como acceso a Dios.

## **1. La espiritualidad y su problemática**

1.1 En América Latina la espiritualidad ha estado presente de hecho y de derecho en el origen de los procesos de liberación y la historia posterior no ha hecho más que mostrar su necesidad e importancia. Ya en los comienzos se dijo que la práctica de la liberación no sólo necesita categorías teóricas (teológicas y científicas), sino de "una actitud vital: global y sintética, que informe la totalidad y el detalle de nuestra vida" (G. Gutiérrez). Repasando años después la práctica de la liberación se ha constatado que "detrás de toda práctica innovadora de la Iglesia, en la raíz de toda teología verdadera y nueva se escon-

de latente una experiencia religiosa típica" (L. Boff).

Esa actitud y esa experiencia están relacionadas históricamente con la práctica de la liberación, por supuesto. Pero esa relación no es mecánica, sino complementaria y respetuosa de ambas dimensiones. Lo que históricamente ha hecho recalcar la necesidad de algo más que la pura práctica es, creemos, que desde el principio no se ha tratado de una pura práctica de la liberación, sino de la liberación **de los pobres**; y este añadido, lejos de ser rutinario o secundario para una práctica de liberación, le es esencial, le pone determinadas condiciones y la engloba más claramente en algo que no es la pura práctica.

Los pobres no son sólo los beneficiarios de la liberación, sino que en su mero estar ahí son para el creyente el lugar histórico de Dios. Por eso "lo que sustenta la práctica y la teoría (teológica) liberadoras es una experiencia espiritual de encuentro con el Señor en los pobres" (L. Boff). El correlato a los pobres es liberación histórica, pero evangélicamente es el reino de Dios, totalidad más abarcadora que la absolutamente necesaria liberación socio-económica. 'Pobres' dice, por lo tanto, liberación totalizante, integral en el lenguaje eclesial, exigencia a cultivar diversos ámbitos de la liberación, todo lo cual exige una práctica muy llena de espíritu para hacer avanzar siempre las liberaciones históricas hacia la plenitud del reino de Dios. Los pobres, como se repite, deben ser los gestores de su propia liberación; lo cual si se toma absolutamente en serio confronta con el escándalo de que la liberación pasa también por la debilidad, con el escándalo del siervo de Jahvé. Creer en el potencial liberador de los pobres y no sólo trabajar para ellos reclama una fe que no genera por necesidad la misma práctica. Esos pobres, por último, deben ser liberados de su pobreza material injusta, pero deben crecer ellos mismos hasta llegar a ser los "pobres con espíritu" (I. Ellacuría) según la síntesis sistemática de las bienaventuranzas según Mateo y Lucas.

En la teoría teológica latinoamericana, por lo tanto, la práctica de la liberación no sólo no excluye otras dimensiones de la existencia humana como experiencia religiosa, actitud vital, espíritu en una palabra, (además de la consabida necesidad de análisis teóricos), sino que las reclama. Estas realidades no entran en la teología por la puerta falsa, voluntarista o idealistamente, ni por pura fidelidad formal a una tradición que nos

ha llegado el mundo de lo espiritual; entran en la liberación con pleno derecho y con creciente necesidad. En el fondo, creemos, porque 'los pobres' son una realidad que pone en cuestión y moviliza la totalidad del ser hombre y del ser cristiano, y no sólo su dimensión práxica. Y esto que es verdad en la teoría de la liberación, lo viven en la práctica los sujetos liberadores. Ellos son los que necesitan y producen espiritualidad, sea un Mons. Romero, sean los cristianos de las comunidades o refugios, los que viven en zonas conflictivas o incluso los que combaten.

1.2 Para otros cristianos, sin embargo, espiritualidad puede ser todavía una realidad sospechosa; ocuparse de ella no pareciera tener mayor significado, a no ser para asegurar que no se use de ella alienantemente. Esta actitud puede deberse a varias causas: 1) La espiritualidad no sería más que el reflejo subjetivo de lo que de hecho acaece en la práctica de la liberación, y en cuanto buena se desprendería cuasi mecánicamente de la misma práctica, aunque se reconociese un mínimo de decisión espiritual para comprometerse en ella. La espiritualidad no poseería ninguna entidad propia notable, sobrevendría por añadidura a la práctica de la liberación y no se necesitaría ningún especial cultivo de ella. 2) La espiritualidad tiende a poseer su propia autonomía con respecto a la práctica de la liberación, tendencia que lleva a insalvables dualismos y en último término a la alienación. 3) En ambientes más secularizados puede resultar difícil la espiritualidad como explicitación también de la relación personal con Dios. En tales ambientes la relación con Dios, en cuanto problematizada, puede realizarse honradamente en la respuesta a la voluntad de Dios de trabajar por su reino; pero quizás sea más difícil explicitar al Dios del reino, quien es algo más que una exigencia ética a la justicia o un impulso hacia la utopía. Abordar el tema de la espiritualidad significa, sin embargo, abordar en serio la realidad de Dios, como quien es también persona y Padre, configurador de un reino para sus hijos, pero dialogante también con ellos.

1.3 Las dificultades expuestas están presentes ambientalmente, con mayor o menor intensidad, según personas, grupos y lugares. La respuesta a las dificultades no creemos que se da al nivel de la pura aclaración del concepto de espiritualidad, sino en la misma realidad. Si la espiritualidad se da en la práctica de la liberación, es que es posible; si con ella la práctica de la

liberación se potencia, es que no es alienante sino positiva; si sin ella la práctica de la liberación degenera, es que es necesaria.

Sin embargo, es importante aclarar mínimamente lo que se entiende y no se entiende por espiritualidad para eliminar al menos dificultades innecesarias. Por espiritualidad no entendemos el sustrato genérico de 'espiritualidades' o 'prácticas espirituales', vistas con gran frecuencia como mecanismos para la santidad, de modo que la 'espiritualidad' fuese algo opcional para el hombre común y el cristiano corriente y sólo necesaria para avanzar en la perfección. Tampoco entendemos el modo de ponerse directamente en contacto con el mundo espiritual, como si eso fuese posible al margen de lo histórico concreto. No entendemos, por último, que la espiritualidad pueda constituirse a sí misma a través de determinados mecanismos para poder ser aplicada después a cualquier situación o práctica del cristiano, como si éstas últimas fuesen indiferentes a la constitución misma de la espiritualidad y su contenido fundamental.

Pero dicho todo esto, no se puede negar que el hombre es también espíritu y que los grupos humanos poseen analógicamente su propio espíritu; que existe el ámbito del espíritu; que la espiritualidad le es tan inherente al hombre como su corporeidad, socialidad o praxicidad. Es cierto que el espíritu del hombre está referido a lo material e histórico, que esto último condiciona su espiritualidad. Pero no es menos cierto que el hombre está referido a ello con libertad y creatividad, que tiene que configurar lo material e histórico, y que esa configuración no le es dictada mecánicamente por aquello.

Referido a la liberación, esto significa que la liberación ofrece un material y un cauce al espíritu del hombre que le impone ya la materia sobre la cual debe actuar; pero, por otra parte, que el espíritu del hombre tiene que informar a la liberación, debe proporcionarle una determinada dirección, suministrarle unos contenidos, promocionar unos valores para promoverla y para que estén presentes en el mismo proyecto de liberación.

1.4 Estas afirmaciones a priori se ven constatadas a posteriori en los procesos concretos de liberación, tal como se van desarrollando y no sólo como se han pensado. El espíritu es neces-

rio en la práctica de la liberación.

a) En Centroamérica las condiciones objetivas para originar una práctica de la liberación estaban dadas desde hace tiempo, mientras que las condiciones subjetivas se han dado recientemente. Pudiera argüirse, por lo tanto, que la decisión por la liberación como acto del espíritu se ha producido cuasi mecánicamente. Pero en realidad eso sólo muestra que el espíritu está referido a las condiciones históricas objetivas, pero no mecánicamente determinado, pues, entre razones, no todos se han decidido por la liberación. El decidirse por la liberación es ya un acto del espíritu, propiciado por la conciencia ilustrada de su necesidad y posibilidad, pero no forzado por ello. Es también acto del espíritu mantenerse en la práctica de la liberación con sus exigencias de fortaleza, creatividad, esperanza y de disposición a dar la vida. El contenido de la práctica ayuda a que se generen esas actitudes, pero no las garantiza automáticamente.

b) La práctica de la liberación, aunque justa y buena, es también algo creatural, con posibilidades positivas -como se analizará más adelante- pero sometida también a la limitación y a la pecaminosidad, siendo ésta no sólo la pecaminosidad general sino aquella específica que le es propia a esa práctica. También la práctica de la liberación está amenazada de generar subproductos negativos que no se remedian desde la misma práctica, sino desde un espíritu consciente a hacer contra esos subproductos. Entre las tentaciones más comunes a esa práctica justa, tal como lo avisó Mons. Romero y como lo reconocen los cristianos comprometidos, están las siguientes: (1) excesivo protagonismo de un determinado grupo liberador en contra de otros, o de todos ellos en contra de otros grupos que trabajan por la liberación pero no a la manera de aquéllos, todo lo cual genera desunión y merma eficacia a la práctica por una parte, y genera una conciencia de superioridad ética que tiende a afirmar la bondad de lo que se hace por el mero hecho de que lo haga tal grupo. (2) Paulatina suplantación de lo popular, de las mayorías populares a las organizadas, de éstas a sus cuadros y de éstos a las dirigencias, lo cual -aunque históricamente inevitable y necesario para la eficacia de la lucha- tiene el peligro de distanciamiento del pueblo real, de sus necesidades y sufrimientos concretos y de sacrificarlo al pueblo ideal pensado. (3) Absolutización de un mecanismo de práctica liberadora según la coyuntura (social, político o militar) con la consecuente

reducción de la totalidad de la vida del pueblo a uno de sus ámbitos, absolutizando uno de ellos, como si de la plenitud de uno de ellos se siguiese automáticamente la plenitud de los otros. (4) Manipulación de lo religioso más allá de su legítima utilización, dada la convergencia entre liberación y evangelio, lo cual violenta la dimensión religiosa histórica de los pueblos y priva además de la importante motivación religiosa para la liberación. (5) Dogmatismo en análisis, interpretación o en la simple constatación de los hechos, de modo que confirmen posturas e intereses previos y no se sometan aquéllos a la verificación de la realidad. (6) Ambigüedad en el uso del poder, con su tendencia innata a la autoafirmación y no al servicio, a convertir su uso necesario en mística del poder, a abusar de él. Evitar todos estos subproductos negativos en la práctica de la liberación es cosa de espíritu y de mucho espíritu.

c) Ese espíritu es también necesario para dar una determinada dirección a la liberación y generar valores específicos, personales y estructurales. Esa dirección puede denominarse en el lenguaje de los documentos eclesiales la liberación integral, terminología quizás fría y de resonancias doctrinarias, pero que alude a que la liberación por su esencia debe apuntar a la totalidad, tanto en el proyecto final que se vislumbra como en las liberaciones parciales que se intenten durante el proceso. Esa totalidad significa a un nivel ético religioso propiciar valores, como la solidaridad, la reconciliación, la misericordia, que acompañen y potencien la liberación; al nivel antropológico significa propiciar las diversas manifestaciones del espíritu en la creatividad de la cultura, el arte, la celebración, la amistad, el amor, etc.

Esto significa abrir la liberación a la utopía y a la transcendencia. Sólo en la utopía se da la reconciliación plenificante de todos los elementos disparejos de las liberaciones históricas, que tan difícilmente se emparejan en la historia: lo personal y lo estructural, verdadera lucha y anhelo de paz, justicia y perdón, triunfo y reconciliación etc. Mantener la liberación abierta a la utopía no es cosa mecánica, sino del espíritu. Plantearse siempre desde lo histórico concreto ante la utopía, para que ésta juzgue y anime, no es cosa fácil, sino que debe ser hecha conscientemente con gran desinterés y esperanza.

1.5 Esta descripción sistemática de lo que ocurre en los proce-

sos de liberación muestra que el espíritu es necesario para iniciarse en la práctica de la liberación y mantenerse con fidelidad a sus exigencias fundamentales, para superar los inevitables subproductos negativos que amenazan aun a una justa liberación, para mantenerla siempre abierta a la utopía. La realidad muestra además que ese espíritu hace más eficaz la práctica de la liberación, aun cuando en un primer momento la atención explícita a ese espíritu pudiera parecer que merma energías a la práctica que busca la liberación política.

Con esto no se niega en absoluto que en la liberación existe la exigencia absoluta y urgente a liberar a los pobres, entendidos aquí en su sentido primigenio de pobres socio económicos, y a revolucionar las estructuras socio-económicas, y que, por lo tanto, tiene necesariamente un fuerte ingrediente de lucha política. Se afirma simplemente que lo político no lo es todo ni en el proyecto ni en los medios de la liberación, que para abrir la liberación a su plenitud e incluso para asegurar ese núcleo socio-económico y para dar eficacia a la lucha política se necesita espíritu.

De esta forma se puede plantear la relación entre práctica y espiritualidad. La liberación necesita de práctica y de espíritu; ambas cosas, por su esencia, no son antagónicas sino complementarias. Dicho negativamente, espiritualidad sin práctica de liberación es hoy puramente genérica, evangélicamente imposible e históricamente alienante; práctica de liberación sin espíritu es genéricamente buena, pero concretamente amenazada de degeneración, empequeñecimiento y pecado. Dicho positivamente, la espiritualidad necesita práctica de liberación para que el espíritu tenga el cauce y el material correcto en el cual realizarse evangélica y relevantemente en la historia actual; la práctica necesita espíritu para mantenerse como práctica de liberación de los pobres, hacerse creativa y potenciadora de una liberación cada vez más abarcadora.

De esta forma se declara también cuál deba ser la actitud y la intención al plantear el problema de la espiritualidad con relación a la liberación. No bastaría un tratamiento de la espiritualidad que desde un principio fuese receloso y estuviese a la defensiva, aunque largas experiencias hagan a esta actitud comprensible; no bastaría con proponer la liberación como remedio para la espiritualidad y su tendencia alienante. La espiritualidad



debe también ser abordada con una actitud y una intención positivas, creyendo que el espíritu evangélico potencia y sana la práctica de la liberación. Esto es lo que deseamos esclarecer en los dos apartados siguientes desde un punto de vista explícitamente cristiano.

## **2. La práctica de la liberación necesaria e importante para la espiritualidad. La fundamental espiritualidad teologal**

La práctica de la liberación es **necesaria** para la vida cristiana y, por lo tanto, para su espiritualidad fundamental. Sin una clara opción por las mayorías pobres, sin un compromiso con su liberación, el amor cristiano no sería hoy posible. Aunque el amor, como quintaesencia de la vida cristiana, tiene otras manifestaciones que la práctica de la liberación, si ésta no es incluida y hecha central, aunque sea analógicamente, difícilmente se podría hablar de amor. No vamos a insistir, pues, en la necesidad de esa práctica, que damos por sentada.

En lo que queremos insistir es en la **importancia** de la práctica de la liberación para que pueda desarrollarse hoy una espiritualidad cristiana fundamental. Queremos afirmar que **por su propia naturaleza**, y no sólo intencionalmente, la práctica de la liberación confronta hoy al cristiano con realidades últimas a las cuales el espíritu debe responder con ultimidad. Que lo haga de una u otra forma, no es programable; pero que es confrontado con la ultimidad de la realidad y de sí mismo, es evidente. Por eso hablamos de espiritualidad fundamental teo-logal, aunque sólo al final mencionaremos explícitamente a Dios.

Esa ultimidad le viene a la práctica de ser una práctica de liberación de los pobres. A través de ella se le exige al hombre que se defina con respecto a la verdad, al amor y a la esperanza; se le ofrece al hombre la posibilidad de enfrentarse con lo último de forma verdaderamente última, histórica y evangélicamente. Si su respuesta es positiva, el hombre deja de ser seguidor de sí mismo para hacerse seguidor de Jesús, deja de ser el hombre carnal para hacerse el hombre espiritual.

2.1 Los pobres y empobrecidos de este mundo son en su misma realidad la pregunta más radical por la verdad de este mundo y también la respuesta más correcta a esa pregunta. De los pobres de este mundo se puede decir con razón que tienen una

esperanza y que luchan por su liberación. Esto es cierto, pero no hay que precipitarse. Son en primer lugar pobres, piltrafas y desechos de la humanidad, crucificados lentamente por las estructuras de este mundo y violentamente cuando las resisten. Los pobres muestran que la realidad de este mundo es pecado; y que aunque el pecado no sea lo único, sin ver la realidad como flagrante pecado no se ha atinado a descubrir su verdad. Dicho teológicamente, los pobres muestran que la creación de Dios está amenazada y viciada, que los ídolos de la muerte campean por este mundo como sus verdaderos dioses. Y esto es tanto más verdadero porque los pobres son, cuantitativamente, mayoría en la humanidad, aunque sólo de vez en cuando algunos de ellos llaman la atención en la opinión pública; y porque, cualitativamente, su pobreza llega a extremos espantosos de miseria, de tortura y de muerte.

Esta realidad es la que en sí misma se presenta como pregunta para el hombre y a la que tiene que responder con un profundo acto de honradez, que es acto de su espíritu. Se le pregunta al hombre en primer lugar si ve la realidad así o de otra manera, pregunta nada retórica porque esta realidad, precisamente en cuanto es pecado, tiende a ocultarse a sí misma, a relativizarse, a hacerse pasar por algo secundario y provisional con respecto a los logros de la humanidad en general. Esa realidad exige una primera toma de postura del hombre, más allá de reconocerla como tal. Hacia afuera, exige que sea dicha y denunciada: la denuncia profética. Pero también es pregunta para el mismo hombre, por su participación en ese pecado de la humanidad; es la exigencia a la primera gran conversión. Al hombre se le dice que los pobres de este mundo no son productos casuales, sino producto de las acciones de otros hombres. La frase de Pedro: "Ustedes asesinaron al justo" (Hech 2, 23), la frase del Génesis: "¿Qué has hecho de tu hermano?" (Gen 4, 10) son preguntas por la última verdad de uno mismo. Reconocer la verdad de la realidad y estar dispuesto a reconocer la propia verdad es la primera exigencia al espíritu, que los pobres presentan con ineludible claridad. Este reconocer la verdad es a la vez conversión, pues también el conocimiento humano tiene su propia concupiscencia para no ver las cosas como son, para tenerlas cautivas, para dominarlas con el propio interés (Rom 1, 18).

2.2 Los pobres y empobrecidos de este mundo plantean al hombre

la pregunta por su ubicación en este mundo y por su respuesta a ese mundo. La ubicación del hombre en el mundo no es cosa secundaria y accidental, pues en ello le va su capacidad de conocer y actuar correctamente. Para conocer la verdadera realidad hay que estar cabe ella, y estando ajeno a ella el hombre tiende irremediabilmente a figurársela falsamente y manipularla. En el lenguaje cristiano estar en la realidad no es cosa simplemente de estar en algún lugar o de querer estar en el lugar correcto; es la decisión positiva de llegar a estar donde se debe estar. Este llegar a estar es algo activo; como se dice transcendentemente de Cristo que devino carne humana; y, más concretamente y más importantemente para nuestro propósito, que "siendo rico se hizo pobre" (Cor 8,9). Esta disponibilidad activa a encarnarse en lo pobre de este mundo, que eso pobre impregne hábitos y actitudes, dirija el conocimiento y el interés, supone una fundamental decisión del espíritu.

Poca duda cabe de que los pobres de este mundo, y captada su pobreza desde la encarnación entre ellos, reclaman un gran acto de amor hacia ellos. Esa es la única respuesta correcta y honrada hacia su realidad. Y el contenido concreto del acto de amor está guiado por la miseria y opresión que debe ser superada y por la vida de los pobres que debe ser fomentada. No hay duda, pues, que el amor correcto hacia los pobres tiene que ser la lucha por su liberación, que pasa primigeniamente por la liberación a los niveles más elementales en que se juegan la vida y la muerte de los pobres. La frase del Exodo: "Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado el clamor que le arrancan sus capataces; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle de la mano de los egipcios y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa" (Ex 3, 7s) sigue siendo el paradigma transcendental de la respuesta correcta a la realidad de los pobres. No hace falta pues insistir en la necesidad de la justicia estructural, de un amor eficaz, con todas sus mediaciones socio-políticas, para conseguir su liberación.

Pero aquí nos interesa recalcar, aunque sea teóricamente conocido, lo que ese amor liberador significa para el mismo hombre que se decide por la liberación. Por el amor el hombre se des-centra, encuentra su realización en la entrega al otro. El amor liberador al pobre por su propia naturaleza exige una radical entrega y es por ello mismo una radical pregunta por

el des-centramiento del hombre. Esto significa muy concretamente que en la práctica de la liberación al hombre se le pregunta si en verdad es el dolor del 'otro' lo que quiere superar y si es la liberación del 'otro' lo que busca. El pobre es de tal manera un 'otro' que exige absolutamente la ex-centricidad del hombre, que en la práctica de la liberación sea realmente esa liberación la que se busca y no en directo, aunque sutilmente, el sentido de la propia vida, aunque de hecho se encuentre ese sentido en la práctica de la liberación. El pobre es el que de manera muy eficaz le pone al hombre ante la alternativa de elegirse a sí mismo o elegir a 'otro', de aceptar o no frases evangélicas tan sencillas como aquella que afirma que "más feliz es el que da que el que recibe".

La liberación de los pobres radicaliza la ex-centricidad del amor hasta el radical olvido de uno mismo. Ese olvido hay que cultivarlo para que en la misma práctica no se introduzca de nuevo el 'yo', sino que sea guiada por la liberación del 'otro' pobre. Ese olvido es exigido muy realmente porque por su propia naturaleza la liberación de los pobres conlleva amenazas y persecuciones que ponen en peligro al 'yo' y conlleva la posibilidad nada remota de tener que renunciar absolutamente a uno mismo. La muerte y el martirio son realidades con las que tiene que contar un amor liberador. Ser consecuentes con la práctica de la liberación significa entonces para el hombre aceptar lo que no es tan evidente, pero en cuya aceptación o rechazo se va constituyendo el hombre mismo: que para encontrar la vida hay que perderla (Mc 8,35) y que "nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos" (Jn 15, 13). La liberación de los pobres, por lo tanto, exige amor; pero lo exige con una radicalidad que no es conseguible a partir de la pura intención amorosa ni de la pura práctica en cuanto tal. Esta lo propicia; pero realizarlo es de nuevo cosa del espíritu.

2.3 Los pobres y empobrecidos de este mundo confrontan al hombre con la esperanza o, por el lado contrario, con la desesperanza, la resignación o el cinismo. Por una parte, las liberaciones históricas que ya se han dado, aunque imperfectas o amenazadas, muestran que la liberación o algún tipo de liberación es posible; en procesos de liberación se celebran triunfos parciales y se desarrollan nuevas formas de vida social más justas y humanas; algunas teorías científicas pronostican el triunfo inexorable de las revoluciones y el advenimiento de una sociedad

que sea en verdad un hogar para el hombre.

Pero por otra parte, no todos los procesos de liberación tienen éxito, ni los que lo tienen dejan de estar amenazados externa e internamente; a niveles socio-económicos no se puede negar que el futuro de la humanidad es sombrío, que no parece que se acerca el reino de Dios, sin mencionar el fantasma de posibles cataclismos nucleares.

¿Tiene entonces sentido la esperanza y de dónde se alimenta? ¿No es mejor abandonarla como ilusión, necesaria quizás antropológicamente, pero ilusión al fin? Creemos que es la práctica de la liberación la que hace que estas preguntas sean radicales y que son los pobres los que mantienen la esperanza como verdadera esperanza, es decir en lo que ésta tiene de positivo, de realista y de escandaloso. "La esperanza de los pobres no perecerá" (Ps 9,19), dice el salmo, y así es. Los pobres, aquellos para quienes sobrevivir es su máxima tarea y morir su destino más cercano, tienen y mantienen la esperanza. Esta se alimenta de triunfos parciales y de solidaridades concretas, pero sus raíces tienen otra savia. No es que desdeñen, cuando los conocen, análisis científicos sobre el triunfo de una revolución; pero no basan en ellos su esperanza. Esta es un acto primigenio de confianza en la realidad, a pesar de todo, explicitado como confianza en un Dios Padre. "Que el reino de Dios se acerca" (Mc 1,14), que "habrá un nuevo cielo y una nueva tierra (Apoc 21,1), son para ellos expresiones de esa esperanza primigenia. Es el modo que tienen de afirmar que en el fondo de la realidad existe la justicia y la bondad, que a pesar de todo el bien es más originario y más poderoso que el mal. Más aún, aceptan en su misma realidad, y a veces en palabra, que la verdadera salvación pasa también por su propia crucifixión, que quien da verdadera esperanza es el siervo de Jahvé. Nada de esto les quita ánimo para trabajar activamente por la liberación, como el ungido de Jahvé que traerá la liberación, la buena noticia, el derecho y la justicia; pero aceptan el escándalo de que ese siervo pasa por la cruz y lo integran en su esperanza.

Esa esperanza de los pobres no es ulteriormente analizable, pero ahí está. Y es una pregunta por la propia esperanza radical de quien se compromete con la liberación. Cómo responda éste con toda seriedad a esa pregunta, puede variar; pero los pobres

sirven al menos para des-centrar la pregunta por la propia esperanza.

Por qué se mantiene la esperanza en la práctica de la liberación no se puede contestar a priori. Pero quizás pueda decirse que la esperanza vive en último término del amor. Quien ama radical y desinteresadamente a los pobres de este mundo, ha hecho algo absolutamente bueno, acogido para siempre por la historia. Quizás desde ahí no pueda afirmarse más que una teología negativa de la esperanza, que es mejor sufrir por amor a los pobres que lo contrario; que nada se puede hacer mejor que dar una esperanza a los pobres. Los primeros cristianos lo decían de esta forma: "Quién os hará mal si fuereis celosos promovedores del bien" (1 Pedr 3, 13). Poner en palabra positiva la esperanza, la convicción de la supremacía del amor y de la justicia no es fácil. Pero esa convicción siempre va unida al amor. Pablo dice que "con los que aman a Dios, él coopera en todo para su bien" (Rom 8,28). La resurrección, máximo símbolo de la esperanza cristiana, no dice otra cosa que la supremacía del amor y de la justicia. A quien se entregó totalmente a los pobres, quien no se guardó nada para sí, ni siquiera su confiada relación con el Padre, quien murió sólo y crucificado por amor, hizo lo absolutamente bueno, y eso ha sido recogido por Dios para siempre.

La práctica de la liberación confronta al hombre con la esperanza. De los mismos pobres puede aprender que, a pesar de todo, es más juiciosa que lo contrario. Con ello se confronta con la verdad más última de la realidad. Cómo responda, no se puede programar. Pero si responde en esperanza está diciendo que el misterio último de la realidad -lo exprese con símbolos bíblicos o de cualquier otra forma- es misterio de bondad y de salvación. Enfrentarse así con la realidad es de nuevo un acto del espíritu.

2.4 La práctica de la liberación de los pobres es ya en sí misma gran expresión de amor y por ello gran expresión de espíritu. Cuando a esa práctica no se le pone límites, entonces confronta al hombre con realidades sumamente importantes. Le confronta a fondo con el mismo amor, y también con la verdad y la esperanza. Por ello es cauce que exige y propicia una espiritualidad fundamental en el hombre. Decimos que es espiritualidad fundamental porque exige del hombre una honradez fundamental

con la realidad; que es una espiritualidad última porque el hombre tiene que habérselas con realidades realmente últimas, como la vida y la muerte, la justicia y la injusticia, el dar vida a otros y el dar la propia vida; que es una espiritualidad cristiana porque el hombre tiene que vérselas en directo con la ultimidad del otro, del pobre, con su vida y su muerte, desde las cuales plantea también su propia ultimidad, el sentido de su propia vida; es una ultimidad que des-centra verdaderamente al hombre.

En este sentido, la práctica de la liberación presta un gran servicio a la espiritualidad fundamental del hombre, pues le hace confrontarse a fondo consigo mismo, decidir libremente sobre sí mismo, hacerse de una y no de otra manera. El hombre de la práctica de la liberación se hace, si es fiel y consecuente con la dinámica de esa práctica, el hombre de la verdad, el hombre del amor absoluto y desinteresado, el hombre de la esperanza. Teóricamente ese hombre pudiera llegar a serlo a partir de otras prácticas que no fuesen las de la liberación; en la historia actual, sin embargo, sin que exista un núcleo de amor liberador en otras prácticas, difícilmente el hombre llegará a ser un hombre con espíritu; y, positivamente, la práctica de la liberación ha propiciado ese tipo de hombres.

A esa espiritualidad fundamental la denominamos teologal porque, aunque no hayamos todavía explicitado la relación del hombre con Dios, la honradez con la verdad, la entrega absoluta en el amor y la esperanza que no muere, son las mediaciones a través de las cuales el hombre accede al misterio último de la realidad.

### **3. La espiritualidad necesaria e importante para la práctica de la liberación.- El talante espiritual cristiano**

La práctica de la liberación propicia una espiritualidad fundamental. Lo que queremos añadir ahora es que existen otras actitudes y valores espirituales, a los que en su conjunto denominamos talante espiritual, que aseguran, configuran y potencian la espiritualidad fundamental y la práctica de la liberación.

Ese talante espiritual lo vamos a describir, de nuevo, no en abstracto o de forma general, sino en cuanto relacionado a la liberación de los pobres. Es un talante espiritual para que la lucha justa por la liberación sea buena y cada vez 'más'

buena, para abrirla cada vez más al reino de Dios y sus valores específicos. Veámoslo de forma programática destacando algunos de esos valores tal como lo propone Jesús en el sermón del monte, que comienza -y no casualmente- con la bienaventuranza a los pobres, de modo que es de nuevo una práctica de liberación en favor de los pobres la que posibilita y exige ese talante.

**3.1 Los limpios de corazón** son los que ven a Dios. Esta limpieza de miras es la que mantiene al hombre siempre y duraderamente abierto a la verdad, aun después de haber captado la verdad fundamental de la historia, sin dominarla ni manipularla, sin engañarse sobre sí mismo ni sobre los procesos de liberación, sin caer en la tentación de adecuar propaganda con verdad. Muy en concreto significa la duradera actitud de discernimiento y de conversión, nunca asegurada aunque se haya dado la primera gran conversión a la liberación. Esa limpieza de corazón es la profunda castidad del conocimiento y de la voluntad para no buscarse a sí mismo, ni imponer las propias ideas ni mantener los propios intereses en la liberación.

**Los misericordiosos** son los que comienzan y se mantienen en la lucha de la liberación partiendo de un gran acto de misericordia hacia el dolor real de los pobres. Sin duda ese dolor causa indignación y cólera hacia los opresores, como la causó en los profetas y en Jesús. Pero no es la cólera el primer motor de la acción, sino la misericordia de Jesús, "misereor super turbas" (Mc 6, 34). Esa misericordia es la que debe informar incluso la denuncia profética, la cual no es mitigada por aquélla -como lo muestra el caso de Mons. Romero-, pero se convierte en gran acto de amor, para los pobres en primer lugar, pues se hace por defenderles, y para los opresores en segundo lugar, como llamada a la conversión, buena noticia **sub specie contrarii**. Históricamente significa que en las luchas por la liberación se siga manteniendo el dolor de los pobres como algo último que debe ser eliminado; que no se comprenda fácilmente como costo social para el triunfo de la liberación -aunque ese costo es en buena medida inevitable-. Significa que en las estrategias y tácticas de la liberación, las alianzas y las divisiones, se tenga también en cuenta lo que todo ello va a producir en agrandamiento o disminución del dolor de los pobres. La misericordia, lejos de ser un sentimiento puramente psicológico y afectivo, a la que unos estarán más inclinados caracteriológicamente



que otros, es estructuralmente la forma de expresar que en el inicio y en la continuación de la lucha por la liberación está un gran amor por el pueblo pobre.

**Los que buscan la paz** son aquellos que no han hecho de la lucha un fin último, ni depositan en ella toda su confianza, ni la han convertido en mística; sino los que simultanean la trágica necesidad de la lucha con el ardiente deseo de paz. Históricamente significa que, aun en tiempo de lucha y de guerra, buscan humanizar los conflictos, conducir la guerra de la forma más humanamente posible, fomentar simultáneamente todos los otros medios pacíficos para solucionar los conflictos. En lenguaje bíblico, son los que desean sustituir las espadas por los arados; y propiciar que incluso cuando suenen las espadas los arados trabajen la tierra.

**Los que saben perdonar** son aquellos que no quieren cerrar absolutamente el futuro al adversario. Más que un acto de la psicología -con dificultades comprensibles, aunque admirablemente realizado por muchos pobres cristianos- es la actitud de reconocer en el adversario la posibilidad de humanidad, incluso que algo poseen de ella, aunque la lucha tienda a cegar en este aspecto. Históricamente significa la disponibilidad al diálogo, necesario en ocasiones por cálculos políticos, pero necesario más de fondo por la necesidad de poner ya grandes o pequeños signos de reconciliación, sin la cual ningún triunfo es duradero y ninguna sociedad se humaniza.

**Los pobres**, por último, son los que creen que en la debilidad hay también fuerza, que la pobreza es el lugar del espíritu. Los pobres materiales (en la versión de Lucas), llenos de espíritu (en la versión de Mateo) son los que luchan contra una pobreza que es miseria injusta, pero que ven en la pobreza también algo humanizador, porque se opone a la deshumanizadora riqueza y al deshumanizador poder, porque apuntan a una sociedad que pudiera ser descrita como "la civilización de la pobreza" (I. Ellacuría), en la que se supera la miseria, pero en que la austeridad hace que todos puedan compartir y que no se deshumanicen los hombres por el desenfrenado consumismo. Históricamente significa que en las luchas de la liberación hay que volver una y otra vez a los pobres como realidad fontanal del espíritu.

En el fondo, que la lucha por la liberación sea para ellos y de ellos.

3.2 En el Nuevo Testamento aparece otro elemento del talante espiritual que impregna toda la espiritualidad fundamental y las actitudes del sermón del monte: es la gratuidad. Mucho se exige del cristiano en el Nuevo Testamento y se le pide que ponga a producir todo lo que tiene; y sin embargo -en frase dura- se dice que después de haber hecho todo no nos consideremos más que como 'siervos inútiles'. Positivamente, todo el NT está transido de la idea de que la iniciativa de todo lo bueno tiene su origen en algo y en alguien anterior al hombre; más aún, que algo se nos ha dado, no sólo como don a nosotros sino como capacitación para que seamos don para otros.

La gratuidad es quizás la realidad más difícil de conceptualizar y de poner en palabra; pero algo se puede decir de ella y de su importancia para la práctica liberadora a partir del hombre agraciado. La lucha por la liberación exige gran entusiasmo, pero la gratuidad prohíbe el fanatismo; la lucha por la liberación es objetivamente justa, pero la gratuidad prohíbe la hybris, la sensación de superioridad ética -peligrosa, no porque no pueda ser objetiva, sino al convertirse en automática justificación de todo lo que se haga de forma distinta a lo que hacen aquellos sobre los que uno se cree superior-, el culto a la personalidad o a las personalidades. La gratuidad recuerda que en todos hay limitación y pecado, y que, en palabras de González Faus, hay que hacer la revolución como un perdonado. La experiencia de gratuidad supone agradecimiento y la respuesta agradecida potencia al espíritu y a la práctica, pues del agradecimiento brota la generosidad en la entrega -aunque siempre pueden ser peligrosos los entusiasmos de los 'convertos'-, la libertad del espíritu y el gozo de haber encontrado la perla preciosa y el tesoro escondido. La gratuidad es creativa y fructífera.

Pero de nuevo surge la pregunta por su origen, tanto más difícil de determinar cuanto más intangible es su realidad. Teológicamente, todo don proviene de lo alto, de la bondad del Padre celestial. Pero históricamente tiene su mediación en los pobres. Ellos mismos reconocen que 'algo se les ha dado'; en formulaciones de gran raigambre bíblica reconocen que ellos, los que antes no eran, ahora son; que los que no eran

pueblo son ahora pueblo y en camino de hacerse pueblo de Dios. En palabras trágicas y profundas de un campesino de Aguilares se dice: "Antes moríamos, nos mataban, y no sabíamos por qué. Ahora, tal vez todos vamos a morir, pero estamos conscientes de que morimos por un pueblo. Y eso, cabalmente, es bien distinto".

Y esos pobres en su totalidad, como pueblo de pobres con fallos y errores, pero con mayores valores, se han convertido en don y gracia para quienes quieren acompañarlos, defenderlos y luchar junto a ellos. La experiencia es aquí universal. No todo lo que son y hacen los pobres es evangelio; pero mucho de lo que son y hacen lo es. En cualquier caso es muy cierta la afirmación, no por repetida menos verdadera, de que los pobres nos evangelizan. Y evangelio, también para nosotros, tiene su sentido primigenio: una buena noticia, que Dios en su bondad se decidió a comunicar y a presentizarla. Esa buena noticia es la que se nos ha dado; y en cuanto es recibida como don, configura en lo más profundo de su espíritu a quien la recibe, tanto para aceptarla agradecido como para ponerla a producir.

3.3 De este talante espiritual -la actitud de las bienaventuranzas y la gratuidad- pudiera decirse que es sublime, pero idealista; más aún, tendiente a la alienación otra vez. Desde la realidad quisiéramos responder que no es idealista porque existe; más aun, su conceptualización se ha hecho a partir de la realidad y dudamos que pudiera haber sido hecha sin esa realidad, aunque sus 'conceptos' estén en la Escritura. Es, sí, un ideal; no alcanzable por lo tanto en plenitud. Pero por ello mismo lo denominamos talante **espiritual**; no porque espiritual signifique aquí pura interioridad en oposición a historia, sino porque es fruto y expresión del espíritu; y es el espíritu el que una y otra vez propone el ideal sin dejarnos pactar con lo fáctico.

Tampoco es alienante ese talante espiritual, si acompaña a la espiritualidad fundamental, si talante espiritual y espiritualidad fundamental surgen de, se encarnan en y configuran la práctica de la liberación. Además, y esto sólo cabe constatarlo, cristianos con ese talante han potenciado los procesos de liberación, y así lo reconocen incluso revolucionarios no creyentes. Ninguna duda cabe de que Mons. Romero, eximio ejemplo de talante y espiritualidad, potenció las prácticas de liberación, denunciando sus fallos y cultivando sus logros. No es infrecuen-

te que grupos revolucionarios pidan de los cristianos simplemente que lo sean y que lo sean de la manera descrita. Porque una revolución necesita espíritu y cuanto más profunda sea y a más ámbitos de la vida se extienda necesita más espíritu.

#### **4. La espiritualidad de la liberación como acceso y encuentro con Dios**

Digamos para terminar una palabra sobre la relación entre la espiritualidad descrita y la relación del hombre con Dios. Esa espiritualidad no es algo posterior a una fe en Dios y a un contacto con Dios ya constituidos con anterioridad, aunque en el inicio de la práctica de la liberación esté ya actuando algún tipo de fe y experiencia de Dios. Es más bien la realización histórica de la fe como acceso a Dios y como contacto con Dios. Sobre esta problemática quisiéramos hacer algunas breves reflexiones desde la espiritualidad.

4.1 La espiritualidad descrita posee las dos características que, dialécticamente unidas, configuran el acceso del hombre a Dios: el hacerse afines a Dios y el caminar hacia Dios. El hombre de la verdad, del amor y de la esperanza se va haciendo en la historia afín a Dios. Al Dios de la verdad se accede por afinidad, reconociendo, sin someterla, la verdad de las cosas, denunciando con claridad el pecado, manteniendo la limpieza de corazón para ver la verdad cambiante de los procesos y proyectos. Al Dios de la creación, de la vida, de la justicia y de la liberación, se accede por afinidad en la práctica de dar vida y propiciar la justicia. Al Dios, Padre bondadoso y misericordioso, con más ternura que una madre, se accede en la compasión y en la misericordia. Al Dios encarnado, increíblemente cercano a los pobres y oprimidos en el escándalo de la cruz, se accede por afinidad en la encarnación entre los crucificados de la historia, en la persecución, en la entrega de la propia vida con y por ellos. Al Dios de la esperanza, de la cercanía del reino, de la resurrección, del nuevo cielo y la nueva tierra, se accede por afinidad en la terquedad de la esperanza en, a través y en contra de la historia.

Espiritualidad es afinidad con ese Dios; es estar junto a él, estando y trabajando en la historia como él. Es la realización de la exigencia fundamental de Jesús, que no es sólo exigencia ética ni propuesta para almas piadosas, sino paradigma del

ideal de todo hombre: "Sean buenos del todo, como es bueno vuestro Padre del cielo" (Mt 5, 48); "sean generosos como vuestro Padre es generoso" (Lc 6, 36). Espiritualidad como afinidad con Dios es imitar en la historia la santidad de Dios, tal como se ha revelado: no como lejanía de lo profano, sino como cercanía absoluta salvadora. Todo ello lo propicia la liberación de los pobres, el amor real, eficaz y desinteresado a los pobres. Esta es la primera afinidad con Dios propuesta en la escritura: conocer a Dios es practicar el derecho y la justicia hacia el pobre y desvalido.

Por otra parte, esa afinidad con Dios no es nunca posesión de Dios, pues éste sigue siendo misterio insondable e inmanipulable. Acceder a Dios es ir hacia Dios dejándole ser Dios, y la espiritualidad es por ello verdadero camino a Dios. La realidad de Dios como misterio se le impone al hombre en cualquier ámbito de su existencia y desde cualquiera que sea el punto de partida de su caminar. Pero desde la liberación de los pobres ese dejar a Dios ser Dios tiene formas específicas que recalcan lo que hay de caminar y no de posesión, dialécticas que buscan ser reconciliadas, pero que sólo 'caminando' encuentran reconciliaciones parciales. En esa experiencia de no conseguir la síntesis y de tener que intentarla constantemente, es como experimenta el hombre históricamente que ponerse en contacto con Dios tiene que ser caminar hacia él.

Hay que caminar hacia Dios porque en la liberación no se da en un momento del camino la reconciliación perfecta entre lucha y paz, justicia y reconciliación, eficacia y gratuidad. Hay que caminar porque no se sabe el día ni la hora de la liberación, aunque sea fuerte la esperanza. Dicho de forma programática, porque la liberación supone la conciliación de un doble movimiento: lucha decidida contra la pobreza opresora y movimiento al empobrecimiento.

Pero además, hay que caminar a Dios, porque él mismo nos atrae con la fuerza de la utopía, que no soluciona todos los problemas ni relativiza nada de lo concreto, pero que se nos presenta como promesa, futuro salvífico, motor desde el futuro para que la historia dé más de sí. En ese caminar, en lo que tiene de limitado y en lo que tiene de esperanza, es como se experimenta que Dios es mayor, que es Dios. La espiritualidad de ese caminar es reproducir en la historia lo que en Dios

hay de misterio, lo que en su santidad hay de trascendente, pero no como distanciamiento que separa; sino como ideal que atrae. Por eso la espiritualidad se dirige hacia ese Dios, hacia esa utopía de la que una y otra vez hay que echar mano como de la reserva de la historia, en último término para que cada vez la verdad, el amor y la esperanza sean mayores, para que la liberación sea cada vez más profunda y más integral.

4.2 Una espiritualidad que es acceso a Dios posibilita también el encuentro con Dios en la historia, la relación personal con él. Que Dios es una realidad personal con quien se puede y debe entrar en contacto, es evidente en toda la escritura. La historia de Jesús y la aceptación creyente de Jesús como el Hijo son la forma cristiana de decir que Dios es personal, aquel cuya palabra hay que escuchar, cuya voluntad hay que cumplir, en quien se puede confiar y descansar, con quien se puede dialogar y a quien se puede amar porque él ha amado primero, a todos y a cada uno de los hombres.

Desde la espiritualidad descrita se puede concretar un poco la experiencia personal de Dios. Afirmar en la esperanza que en el fondo de la realidad existe la bondad, la justicia, la misericordia y el amor, es una forma de decir que ese fondo de la realidad tiene un carácter personal. Experimentar que ese fondo de la realidad llama individualmente y con una voluntad concreta, de modo que los llamados tienen cada uno un nombre propio y que lo que tienen que hacer lo deben discernir, no simplemente deducir de principios universales, es una experiencia de que el fondo de la realidad no es sólo la realidad en profundidad, sino la realidad como algo personal, alguien que llama y cuya voluntad concreta hay que descubrir y realizar.

Quizás lo más característico de la espiritualidad descrita para comprender la personalidad de Dios está en la experiencia de que los pobres son también realidades concretas personales, con nombres propios; con sufrimientos y esperanzas generalizables, sí, y por ello como realidad estructural, pero con sufrimientos y esperanzas inintercambiables. El mundo de los pobres está hecho de cada uno de los pobres concretos. Y esa experiencia del hombre concreto es la que sugiere lo concreto de Dios, como su correlato. Cuando la correlación transcendental entre Dios y pobres que aparece en toda la escritura es captada desde lo concreto, personal e intransferible de cada uno de los pobres

entonces también la experiencia de Dios tiene el momento concreto y personal.

Con estas reflexiones no se pretende demostrar, por supuesto, la personalidad de Dios, sino apuntar a sus mediaciones desde una espiritualidad de la liberación. De hecho la teología de la liberación habla de 'encuentro' con Dios y los sujetos liberadores afirman que lo realizan. Ese encuentro con Dios en los pobres tiene muchos elementos: exigencia a la conversión y a la práctica liberadora, al discernimiento de los signos de los tiempos, a un gran amor. Pero también el matiz de encuentro personal. Eso es lo que ocurre en la interioridad del hombre cuando se decide por la liberación, se explicita en la oración personal y comunitaria, se celebra en la liturgia y en las reuniones de las comunidades. En el fondo, es la síntesis que aparece en el éxodo, en los profetas y en Jesús: que a Dios se le experimenta como iniciador de la liberación, pero también como quien hace una alianza con su pueblo, que llega hasta el corazón del hombre. Liberación dice afinidad y camino a Dios; alianza dice encuentro con Dios.

Hablar de Dios, el inefable, no es fácil. Todas las palabras humanas defraudan y los conceptos no sirven adecuadamente. Lo que hemos querido decir es que una espiritualidad y un talante propiciados por la práctica de la liberación permiten y en muchos casos fuerzan a hablar así de Dios. De ese Dios se dice en último término que es Padre, realidad personal en quien se puede confiar y paradigma de bondad para la práctica de la liberación; y de ese Padre se dice que sigue siendo Dios, misterio último, cuya palabra novedosa y creativa hay que escuchar y poner por obra siempre de nuevo, y hacia quien caminamos en la historia, encontrándonos con él, pero sin poderlo poseer.

## 5. Conclusión

Muchas otras cosas pudieran y debieran decirse de la espiritualidad en relación con la liberación. Pudiera haberse explicitado más claramente desde la cristología, aunque todo lo dicho se basa en el liberador Jesús. Sin duda es necesario explicitar la espiritualidad de la liberación al nivel eclesial: la espiritualidad de los diferentes carismas y funciones, la espiritualidad de unificar al cuerpo eclesial para hacer la liberación más eficaz, por una parte, y de mantener la tensión entre institución y carisma, y los conflictos intraeclesiales, por otra; la es-

piritualidad de la solidaridad entre las diversas iglesias y grupos, tan propiciada por la liberación, de modo que todos den y reciban. Debieran mencionarse también algunos problemas específicos que exigen espiritualidad: pertenencia a grupos y partidos políticos y revolucionarios y lealtad al evangelio y a la Iglesia; el problema límite de espiritualidad y violencia. Hemos preferido, sin embargo, abordar la espiritualidad desde sus raíces y en sus contenidos fundamentales antro-pológicos y teo-logales.

La conclusión es que liberación y espiritualidad no se excluyen sino que se reclaman mutuamente, como práctica y espíritu. Esa dualidad unificada expresa la totalidad del hombre y corresponde a la totalidad de la realidad, vista desde la revelación; la cual siempre aparece también como dualidad unificada o unidad dual: liberación y alianza en el Exodo, reino de Dios y Dios del reino en Jesús. En la actualidad es lo que ha redescubierto la Iglesia latinoamericana: lucha por la liberación de la pobreza injusta y apertura confiada en Dios (Medellín, Pobreza de la Iglesia, n, 5; Puebla, nn. 1161, 1149). Es lo que se ha impuesto en la vida religiosa, configurando sus tradicionales espiritualidades: la unificación e inseparabilidad de fe y justicia en las dos últimas congregaciones generales de los jesuitas, el anuncio de la buena nueva y el trabajo por la justicia y la paz, en palabras del nuevo General de los dominicos. En el fondo es lo que se afirma en la impresionante síntesis que hace el profeta Miqueas sobre la realidad humana: "Se te ha declarado, oh hombre, lo que es bueno, lo que Jahvé reclama de tí: tan sólo que defiendas el derecho y ames la lealtad, y que camines humildemente con tu Dios" (6,8).

Muchos cristianos han hecho esa síntesis. Terminamos con unas palabras de Mons. Romero, eximio ejemplo de práctica y de espíritu, de lucha por la justicia y de fe en Dios. Su ejemplo muestra también que esa síntesis se puede hacer no sólo personal, sino también institucionalmente; que la síntesis que se hace en lo más profundo de la persona puede expresarse a través de y potenciar la dimensión 'profesional' de la persona; en el caso de Mons. Romero, del 'ministerio arzobispal'.

La necesidad de la práctica de la justicia le fue absolutamente clara: "Ante un mundo que necesita transformaciones sociales evidentes, ¿cómo no le vamos a pedir a los cristianos que encarnen la justicia del cristianismo, que la vivan en sus



hogares y en su vida, que traten de ser agentes de cambio, que traten de ser hombres nuevos?" (3.12.78). Y la fundamentación última de esa práctica es que: "Nada hay tan importante para la Iglesia como la vida humana...sobre todo de los pobres y oprimidos" (16.3. 1980). Aceptó con escalofriante clarividencia y fortaleza las consecuencias históricas de esa opción: "Me alegro, hermanos, de que nuestra Iglesia sea perseguida por tratar de encarnarse en el interés de los pobres" (15. 7. 1979). "Sería triste que en una patria donde se está asesinando tan horrorosamente no contáramos entre las víctimas también a los sacerdotes. Son el testimonio de una Iglesia encarnada en los problemas del pueblo" (15.7. 1979). Todo ello lo asumió personalmente como arzobispo, cristiano y salvadoreño: "Mi posición de pastor me obliga a ser solidario con todo el que sufre y a acuerpar todo esfuerzo por la dignidad de los hombres" (7.1. 1979). Su martirio lo previó como último servicio a la liberación: "Mi muerte, si es aceptada por Dios, sea por la liberación de mi pueblo y como un testimonio de esperanza en el futuro" (marzo, 1980).

Nada de esto le separó sino que le acercó inmensamente a Dios; en la fe en ese Dios vio más bien que el hombre llegaba a serlo: "Ningún hombre se conoce mientras no se haya encontrado con Dios...Quién me diera, queridos hermanos, que el fruto de esta predicación de hoy fuera que cada uno de nosotros fuéramos a encontrarnos con Dios" (10.2. 1980). Y desde esa práctica y desde esa fe pudo mantener la esperanza de su pueblo, con palabras que en otros pudieran parecer doctrinarias o propagandísticas, pero que en Mons. Romero resonaban como salidas desde lo más profundo de la realidad de Dios y de los hombres:

"La necesidad, entonces, de algo transcendental, de algo que venga de fuera se hace sentir. Y esta Jerusalén destrozada, brillará con la aurora que será el mismo Dios. Dios se encarnará en las entrañas de Jerusalén. ¡Cómo no nos va a llenar de esperanza también, hermanos, cuando miramos que nuestras fuerzas ya no pueden; cuando miramos a la patria como en un callejón sin salida; cuando decimos: aquí la política, la diplomacia no pueden, aquí todo es un destrozo y un desastre, y negarlo es ser loco! ¡Es necesaria una salvación transcendente! ¡Sobre estas ruinas brillará la gloria del Señor!" (7.1. 1979).

"El grito de liberación de este pueblo es un clamor que sube hasta Dios y que ya nada ni nadie lo puede detener" (7.1. 1980).